

الغزالي وعلم الكلام

١ - مقدمة عامة

في تاريخ الفكر الإسلامي فرق تقدم النقل على العقل ، وِفَرَقَ تقدم العقل على النقل ، وِفَرَقَ تجمع بين العقل والنقل في وزن واحد من الإنساق . أما الفِرَق الأولى فهي التي تمسك بحرفية النص لاعتقادها أن العقل لا يستطيع أن يحيط بحقائق الأمور الإلهية ، وإذا رأى بعض أفراد هذه الطائفة أن يرجع إلى العقل رجع إليه لاستخدامه في الدفاع عن الفرع ضد المخالفين له في العقيدة .

وأما الفِرَق الثانية فهي التي لا تعرف إماماً سوى العقل ، ولا تصدق إلا بما هو عقلي محض ، بل العقل عندها حاكم مطلق في الأمور الدنيوية والأمور الدينية معاً ، فإذا سأل الإنسان نفسه عن سبب إيمانه بالشرع أجابته هذه الطائفة بأن العقل يقضي بضرورة الشرع والحاجة إليه في تنظيم سلوك الإنسان ، لأن الإنسان ليس قادراً على سلوك طريق الحق والخير بفطرته ، ولكن الإنسان الذي يبلغ درجة النضج العقلي يستطيع أن يدرك الحق بنفسه ، وإذا كلف نفسه القيام ببعض الواجبات الدينية فرد ذلك إلى حكم عقله بضرورتها لا إلى تسليمه بها تسليم مؤمن بها من الشرع ، ومعنى ذلك أن الماقل في نظر هؤلاء يستطيع أن يصل بعقله إلى كل شيء من غير أن يكون محتاجاً في ذلك إلى الإيمان والوحي .

وأما الفِرَق الثالثة فهي التي تحاول شق طريق وسط بين الطريقين السابقين جاهدة في تحديد الميدان الخاص بالعقل والميدان الخاص بالنقل .

وإذا كان من الصواب أن نقول مع هذه الطائفة : إن إدراك كل حقيقة روحية يتم بطريق العقل والنقل معاً وجب علينا أن نضيف إلى ذلك أن لكل من هذين الطريقين نوعاً من الإدراك يخصه ، فلا يجوز أن نخلطهما معاً ، ولا أن نقيم واحداً منها بدلاً من الآخر ، ولا أن نثبت أحدهما وننفي الآخر .

والمثال من الفريق الأول الخوارج والمرجئة .

والمثال من الفريق الثانية المعتزلة والفلاسفة .

والمثال من الفريق الثالثة الأشعرية وعلماء الكلام .

وإلى جانب هذه الفرق الثلاث فرقة الصوفية التي جعلت الوصول إلى الحقيقة مبنياً على الكشف الباطني .

ولسنا نريد الآن أن نتكلم على موقف النزالي إزاء كل من هذه الطوائف فإن الكلام على ذلك يحتاج إلى مجالٍ أوسع من المجال الذي رسمناه لأنفسنا في هذا المقال ، ولكننا نريد أن نتكلم على موقفه إزاء طائفة واحدة منها ، وهي طائفة علماء الكلام .

٢ - معنى علم الكلام

الكلام في اللغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع . وأول استعمال لهذه الكلمة بغير معناها اللغوي كان للدلالة على صفة من صفات الله ، وهي صفة الكلام . وقد اشتمل القرآن على ذكر كلام الله ، فأخذ الكثيرون قوله على معناه الحرفي ، وقصدوا به المشافهة بالكلام ، كما ذكر الأشعري ذلك في كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » وعده غير صفة من صفات الله تعالى ، ثم أصبح الكلام بعد ذلك علماً يبحث في ذات الله وصفاته وفي أحوال الممكنات من البدء والمعاد على قانون الإسلام .

وقيل أيضاً إن لهذه التسمية وجوهاً أخرى .
 الأول إن الكلام ضد السكوت ، وإن أهل البدع يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، فلا يجوز السكوت عنهم ، بل ينبغي الرد عليهم بكلام مرتب منظوم .
 والثاني أن علم الكلام إنما سمي بهذا الاسم لأنه ينشئ الجدل والحجاج في الشرعيات .

والثالث أن مسألة الكلام أشهر أجزاء هذا العلم .
 والرابع أن الكلام مقابل للفعل ، والمتكلمون قوم يتكلمون على أمور ليس تحتها عمل ، فكلامهم نظري لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية .

ويسمى علم الكلام أيضاً بعلم التوحيد ، نسبة إلى أحد أجزائه .
 والمشتغلون بهذا العلم يسمون تارة بالتكلميين وتارة بعلماء التوحيد .
 ونحن نطلق اليوم اسم هذا العلم على الإلهيات الإسلامية . وهي تبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة كحدوث العالم والحشر وبعث الرسل وأحكام نصب الأئمة والثواب والعقاب .

ولما اختلط موضوع علم الكلام بموضوع الفلسفة قيل : إن موضوعه هو الوجود بما هو موجود ، إلا أن الفرق بينها واضح ، وهو أن الفلسفة تبحث في الوجود بما هو موجود بحثاً عقلياً خالصاً ، على حين أن علم الكلام يبحث فيه بحثاً مبنياً على صريح العقل وصحيح النقل ، بحيث تكون عقائد الدين بمنجاة من شبه الباطنيين .

٣ - موقف الغزالي إزاء هذا العلم

نستطيع تسهيلاً للبحث أن نقسم موقف الغزالي إزاء هذا العلم قسمين : أحدهما موقفه العام ، والآخر موقفه الخاص إزاء بعض المشكلات الكلامية .

١ - الموقف العام

يقول الغزالي في تحديد موقفه العام إزاء علم الكلام : « ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي . إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله تعالى إلى عبادِهِ على لسان رسوله عقيدة أهل الحق على ما فيه صلاح دينهم وديارهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب ، يكشف عن تليسات أهل البدع المحدثّة على خلاف السنة الماثورة ، فنه نشأ علم الكلام وأهله . ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله إليه ، فأحسنوا الذبّ عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتغيير في وجه ما حدث من البدعة ، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروا إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً ، نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه ، وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذبّ عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في

حصول ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات . والفرض الآن حكاية حالي ، لا إنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر ، (المنفذ من الضلال ، ص ٧١ - ٧٣ من طبعتنا السابعة ، بيروت ١٩٦٧) .

فالفرض من علم الكلام إذن الذود عن حياض الإسلام بالرد على المبتدعة ، وهذا قريب من قول الفارابي إن الكلام « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملّة ، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل » (إحصاء العلوم ، ص ٧١ - ٧٧) .

وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله : إن الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، (المقدمة ، ص ٨٢١ من طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧) .

ومعنى ذلك كله أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في إثبات العقائد الإيمانية المسلمة من الشرع . وليس هذا النظر العقلي عند التكلمين غاية بذاته ، وإنما هو وسيلة لفهم العقيدة والدفاع عنها . ويشمل اصطلاح علم الكلام جميع الفِرَق التي اعتمدت على العقل في الدفاع عن العقيدة الدينية . لقد كان للشينة علم كلام خاص بهم ، ولكن الأئمة كثيراً ما حذروا تلاميذهم من التشبث بمشكلات علم الكلام وطُرقه . ويمدّ المعتزلة أشهر من زاول علم الكلام ، فأنشأوا مدرسة ذات طابع تأملي تعتمد على المعطيات الدينية الأساسية ، إلا أنهم ذهبوا إلى وجوب المعرفة بالعقل ، وزعموا أن الإنسان يستطيع بعقله قبل ورود السمع أن يعرف الحسن ويمتنعه ، ويدرك القبيح ويحتنبه ، وليس ورود التكليف إلا « أطفاف » من الله أرسله إلى

المباد بتوسط الأنبياء امتحاناً واختباراً . ولئن اتفق المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام على أن الاعتماد على العقل واجب ، لقد اختلفوا في مصدر هذا الواجب ، فقالت المعتزلة إن هذا المصدر ذاتي محض ناجم عن طبيعة العقل نفسه ، وإن هذا العقل إذا بلغ كماله استطاع أن يصل إلى معرفة الله ، أمّا سائر المتكلمين فإنهم يثبتون تقدم النقل على العقل ، ويقولون لولا وجود الشرع لما تمكن العقل من معرفة الله .

وفي الحق أن هناك نوعين من البراهين ، أحدهما عقلي مبني على الأوليات والبدهيّات ، والآخر سمعي مبني على القرآن والحديث والإجماع . فينبغي تجدد المعتزلة لا يترفون إلا بقيمة البرهان الأول قائلين إن كل برهان سمعي لا يدعمه العقل فهو مردود ، تجدد غيرهم من المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة يذهبون إلى أن العقل لا قيمة له بذاته ، وإن براهينه لا تكون صادقة إلا إذا كانت مبنية على معطيات الشرع . وإذا تذكرنا أن الغزالي ، وهو تلميذ الجويني إمام الحرمين ، كان أشعري النزعة لم نعجب لوقوفه إزاء العقل موقفاً قريباً من مذهب الأشاعرة وإن كان مختلفاً عنهم في وسائله وغاياته ، ولعله لم يدعُ إلى إلجام العوام عن علم الكلام إلاّ لخوفه من تأثير هذا العلم في تشويش عقيدتهم . وسيتبيّن لنا ذلك بوضوح عند تحديد موقف الغزالي إزاء بعض مشكلات الكلام .

٢ - الموقف الخاص

سنقتصر كلامنا في هذا الفصل على إبراز موقف الغزالي إزاء ثلاث مشكلات كلامية ، وهي مشكلة العقل والنقل ، ومشكلة الحرية الإنسانية ، ومشكلة رعاية الله للأصلح .

أ - العقل والنقل

رأي الغزالي في العقل مختلف عن رأي المعتزلة والفلاسفة ، لأنه لم يبن المعرفة على العقل وحده ، بل بناها على التجربة الروحية والكشف الباطني

م (٣)

(راجع كتابنا : الدراسات الفلسفية ، ص ١٦٩ - ٢١١) ، إن لليقين عنده ثلاث مراتب : المرتبة الأولى إيمان العوام ، والثانية إيمان المتكلمين وهو مزوج بنوع من الاستدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام ، والثالثة إيمان العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب .

ولنبين هذه المراتب الثلاث بمثال ، وهو حصول التصديق بوجود زيد في الدار . فإن لهذا التصديق ثلاث درجات : الأولى أن يقول لك من جربت صدقه وتسود قلبك أن يسكن إليه ويطمئن بخبره ، أن زيدا في الدار ، فأنت تصدق ما يخبرك به بمجرد السماع والتقليد ، وهذا الإيمان هو إيمان العوام ، فإنهم يصدقون ما سمعوه من آباءهم وأمهاتهم عن وجود الله وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته ، وعن بثثة الرسل ، يصدقونه كما سمعوا به ، ولا يخطر ببالهم خلاف ما قاله لهم آباؤهم ومعلمهم لحسن ظنهم بهم ، والثانية أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به على كونه في الدار ، فيكون تصديقك بالاستدلال أقوى من تصديقك بمجرد السماع ، فإنك إذا قيل لك إنه في الدار ثم سمعت صوته ازدادت به يقيناً ، فإيمانك في هذه الحالة مزوج بدليل ، وهو إيمان المتكلمين الذين يجمعون بين العقل والنقل . والثالثة ، أن تدخل الدار فتنظر إلى زيد بعينك وتشاهده ، وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية ، وهي تشبه إيمان الصديقين والعارفين الذين يشاهدون الحق بأنفسهم . لاشك أن هذا الإيمان ينطوي على إيمان العوام والمتكلمين ، إلا أنه يتميز عنه بميزة يئنة يستحيل معها إمكان الخطأ والوهم .

والتزالي بقسم العلوم قسمين : العلوم الشرعية أو الدينية والعلوم العقلية . أما العلوم الدينية فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء وهي تحصل بتعلم كتاب الله وسنة رسوله وفهم معانيها بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب

وسلامته من الأدوية والأمراض . وأما العلوم العقلية فهي ما تقضي بها غريزة العقل ، ولا توجد بالتقليد والسمع ، وهي قيمان ضرورية ومكتسبة . فالضرورية هي المبادئ العقلية التي فطر الإنسان عليها ، ولا يدري كيف ومتى حصلت له كعلمه أن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في زمان واحد ، والشئ الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً معاً . والمكتسبة هي الاستفادة بالتعلم والاستدلال .

والفرق الأساسي بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية الدينية أن الأولى تعتمد على غريزة العقل والتعلم على حين أن الثانية لا تعتمد على العقل إلا بعد السماع . والفزالي يصرح بوجوب اتفاق العقل والنقل والباطن والظاهر ، ويرى أنه لا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسمع عن العقل . « فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مفرور ، فإياك أن تكون من أحد الفريقين ، وكن جامعاً بين الأصلين ، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية . والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء ، فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات ، والأعمال التي رتبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب » (إحياء علوم الدين الجزء ٣ ص ١٦) . فمن ظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الدينية فظنه صادر عن عمى بصيرته . ومن ظن أن العلوم الشرعية متناقضة انسـل من الدين انسـلال الشعرة من العجين . (المصدر نفسه ، الجزء ٣ ، ص ١٧) . ولكن المعرفة التي يتوصل إليها العقل بنفسه لا تشمل جميع الحقائق . وهي تختلف باختلاف السالكين . فإذا كان طريق الإنسان طريق الاستدلال والنظر كانت معرفته مقصورة على أمور الحس والتجربة وما يتصل بها . وإذا كان طريقه طريق الوحي والإلهام أمكنه الوصول إلى معرفة الحقائق الإلهية .

وهذا النوع الأخير من المعرفة هو التعليم الذي جاءنا به الأنبياء ، فقد علمونا أشياء كثيرة بعضها داخل في نطاق الاستدلال العقلي وبعضها خارج عن نطاقه . ويرى الغزالي أن الفلاسفة وغيرهم من أهل النظر اقتصروا في تحصيل المعرفة على طريق الاستدلال والتعلم ، وأهملوا العلم الحاصل في النفس بطريق السمع أو بطريق المشاهدة الباطنية ، فهم يفتنون أنفسهم في تجريد المعاني الكلية من الكيفيات الجزئية جاهلين أن هذه المعاني أقل من أن تستنفد ما تشعر به نفوسنا . ولكن أحباب الله يلفنون بالرياضة والمجاهدة درجة يتلقون معها علماً لدنياً لا يطلع عليه العلماء إلا بالاستنباط العقلي ، ولا يرتقي إلى ذلك المقام إلا القليل من الناس .

ولكن ماهي قيمة هذه المعرفة العقلية وما هي حدودها ؟
لقد حدد الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال صفة المعرفة اليقينية فقال :
إن مطلوبه هو العلم بحقائق الأمور ، وإن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبق معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والمصا ثباتاً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، (المنقذ من الضلال ص ٦٤ من طبعتنا السابعة) . وفي سبيل الحصول على هذا العلم اليقيني شك الغزالي في العلوم البنية على التقليد ، ثم شك في الحسيات ، ثم شك في العقليات ، ولم تمد نفسه إلى اليقين إلا بنور قذفه الله في صدره . وهذا النور كما يقول مفتاح أكثر العلوم ، فلولا لم ينقذ الغزالي نفسه من غياهب الشك ، إلا أن هذا النور لم يكن سوى مفتاح لليقين ، لأنه لو لم يكن العقل مستعداً لقبوله لما خرج من الشك ، ولو لم تكن الحقيقة موجودة في نفسه لما طلبها . فالعقل جار إذن مجرى قوة البصر في العين ، وإذا وقع في الشك استطاع أن ينقذ نفسه منه بالتعرض للنفحات الإلهية .

ومعنى ذلك كلاً أن الغزالي قد حدد نطاق العقل المجرد عن الشرع وجعله قاصراً على إدراك أمور التجربة . أما الفلاسفة والمعتزلة فقد آمنوا بسلطان العقل وجعلوه قادراً على حل جميع المشكلات . وعدم وصول التعليم إليهم بطريق الأنبياء لم يمنهم من مدّ أبصارهم إلى الحقائق الأبدية . وفي ذلك يقول الغزالي : إن محاولة معرفة الأمور الأبدية بطريق العقل وحده فضول وطمع في غير مطمع ، لأن هذه الأمور ليست مما تتسع له القوى البشرية ، وهي لا تنال بطريق النظر العقلي ، بل تنال بطريق آخر وهو طريق الكشف الباطني . ولا يشترط في الحق عند الغزالي أن يكون مؤيداً بالبرهان العقلي فحسب ، بل يشترط فيه أيضاً أن يكون موافقاً للكتاب والسنة ، وهكذا تنقسم المعرفة إلى قسمين : معرفة عقلية ومعرفة دينية ، وهذا كله يوضح لنا أسباب حملة الغزالي على الفلاسفة وإظهاره تناقض مذهبهم في استنباط الأمور الإلهية على طريقة العلماء . فهم لم يكتفوا بالخبر كما نقله إليهم الأنبياء ، ولا ارتقوا في المعارف الدنية إلى المشاهدة والمكاشفة ، بل أرادوا أن يزفوا حقيقة الله بميزان العقل ، وأن يستنبطوا بهذا الميزان أحكاماً لا يمكن الوصول إليها إلا بطريق الوحي والإلهام ، فوقعوا فيما وقعوا فيه من التخبط .

أما الأصل الذي ترجع إليه مبادي العقل فإن للغزالي فيه رأيين يبدوان متعارضين ، فهو يعترف أولاً بأنه لا يستطيع أن يشفي نفسه من الشك إلا بمعونة خارجية ، وهي النور الذي ينبجس في القلب من الجود الإلهي . وهو يقول ثانياً إن مبادي العقل ضرورية يقرها حتماً وبغير برهان كل ذي فطرة سليمة لمجرد حضورها في الذهن ، فهي إذن تستمد وضوحها من صفتها الضرورية .

ولتبيين هذا التعارض ببعض الأمثلة :

من النصوص التي تثبت حاجة العقل إلى معونة خارجية قول الغزالي في كتاب القسطاس المستقيم : إن الله علّم جبريل الموازين ، وجبريل بلغها

إلى الأنبياء ، وهؤلاء نقلوها إلينا بتعليمهم ، فإله هو المعلم الأول ، والثاني جبريل ، والثالث الرسول ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى معرفته إلا بهم . (القسطاس المستقيم ص ٢٢) .

ومن قبيل ذلك أيضاً قوله في كتاب المنقذ من الضلال : إن جميع المعارف المنتشرة في البشر ترجع إلى مصدر إلهي أي إلى وحي قديم أنزله الله تعالى على أنبيائه وعلمهم به كل أنواع الحكمة ، فعلوم الطب ، والنجوم ، والرياضيات لم تنشأ عن اختيارات العلماء وتجاربهم واستنباطاتهم ، بل كانت ثمرة وحي أنزله الله على الأنبياء (المنقذ من الضلال ص ١١٢ من الطبعة السابعة) .

ومن النصوص التي تدل على أن الحكم الأخير للمعرفة وضوح المعاني وبداهتها قول الغزالي : « نخذ عبارة من العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس أو التجربة أو غريزة العقل فانظر في الأوليات هل تتصور أن يثبت حكم على صفة إلا » وبتعدي إلى الموصوف ، (القسطاس المستقيم ص ٣٣) ، وقوله في كتاب المستظري أن التلميذ إنما يقتنع بصحة ما يلقيه عليه معلمه من المعارف لا لإيمانه بقدرة معلمه وصدقه فحسب ، بل لإدراكه بنور عقله صواب تلك المعارف ..

فهذه النصوص كما ترون تدل على أمرين متعارفين الأول هو احتياج العقل في الوصول إلى اليقين إلى معونة خارجية ، والثاني هو القول أن الحكم الأخير للمعرفة وضوح المبادي العقلية .

ولكننا إذا علمنا أن المعونة الخارجية لا تنفي بداهة العقل بل تقتضيها ، وإن معرفة صدق الموازين بالتعليم من النبي لا ينفى تحقق العقل صدقها في أثناء أخذها كما يتحقق التلميذ صدق تعليم أستاذه لم نجد بين هذين الرأين تبارضاً حقيقياً ، لأننا نستطيع أن نرفع هذا التبارض بقولنا إن الله أنزل

الموازن في كتبه ، ثم أتى طالبو العلم وأجالوا النظر فيها فتحققوا صدقها بنور عقولهم .

دع أن القوة العقلية عند الغزالي كالقوة البصرية ، فلو لم يكن في العين استعداد للإبصار لما رأت شيئاً بالرغم من إشراف النور عليها ، فحصول الإبصار تابع إذن لشرطين أحدهما داخلي ذاتي والآخر خارجي ، وكذلك حصول العلم فهو تابع لشرطين أيضاً أحدهما استعداد القوة العاقلة ، والآخر إشراف نور الملك عليها . ونستطيع أن نقول إن الحقائق قبلان : قسم يحتاج إدراكه إلى معرفة خارجية كالحقائق الإلهية ، وقسم لا يحتاج إلى ذلك كالأوليات المنطقية والرياضية ، وإذا كان العقل محتاجاً إلى معونة خارجية في بعض الأوقات لإدراك بعض الحقائق الرياضية ، فإن هذه المعونة لا تنفعه إلا على سبيل الدعم والتثبيت (كريم عزقول ، العقل في الإسلام ، بيروت ١٩٤٦ ص ١١) لأن العقل قادر على إدراك هذه الحقائق بنفسه ، وإذا استعان بالنور الإلهي أحياناً فإن استعاضته به لا تكسبه زيادة وضوح أو انبلاج ، بل تنقذه من مداخل السفسطة ، وتصيره إلى الصحة والاعتدال . ولولا مداخل السفسطة لما احتاج العقل إلى هذا العون الخارجي . وإذا قيل إن للغزالي أقوالاً كثيرة تدل على عجز العقل عن إدراك الأسرار الإلهية كقوله : « إن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، (تهافت الفلاسفة ص ١٨٠ - ١٨١) وقوله : « فلتقبل مبادي هذه الأمور من الأنبياء ، وليصدقوا فيها ، فإن العقل لا يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والسكينة والماهية فليس ذلك مما تنسج له العقول البشرية ولذلك قال صاحب الترمذ : تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله ، (المصدر نفسه ص ١٢١ - ١٢٢) وقوله : « إن العقل لا يهدي إلى الأفضال المنجية في الآخرة ، (الرسالة القدسية ، أصل ٩ ، ورقة ٣) قلنا إن هذه الأقوال

لا تنفي قدرة العقل على تفهم هذه المسائل بعد الاطلاع عليها من الشرع ، ولولا ذلك لما كان للتنزيل معنى ، فما بالك إذا كان الغزالي نفسه يستند في الكثير من أحكامه إلى الشواهد العقلية ، ويورد في كتاب إحياء علوم الدين وغيره كثيراً من الأحاديث التي تبين شرف العقل .

وإذا أردنا الآن أن نلخص موقف الغزالي إزاء العقل قلنا إن أحكام العقل عنده صادقة بالجملة وإن كانت عرضة للخطأ في بعض الأمور ، وهو لم يشك في حقائق العلوم إلا شكاً موقتاً ، فلما وجد نفسه على شفا جرف هار التجأ إلى الله تعالى فأنقذه من الشك . وهو بالرغم من شكته العام في التقليديات والحسيات والعقليات لم يضيع ثقته بالألطف الإلهية . إن اعتماد العقل على الشرع يهديه سواء السبيل ، ويزيل عنه بالصقل والجلاء ما علق به من كدورة المادة حتى يصبح مرآة سقيمة يحاذي بها شطر الحق . وهذا النور الذي قذفه الله في الصدر لا نمرف له تأويلاً إلا قولنا إنه اقتناع داخلي بصدق أحكام العقل . فالعقل لا يحتاج إلى معونة خارجية إلا في حالتين : الأولى لشغائه من الشك إذا ما انتابته آفته ، والثانية لتفسيه وإرشاده إلى الأمور الإلهية التي لا يمكنه الاطلاع عليها إلا بطريق الوحي أو الإلهام . وهنا يظهر لنا أن موقف الغزالي مختلف عن موقف علماء الكلام والمعتزلة كل الاختلاف لأن الغزالي يرى أن العقل محتاج إلى الاهتداء بالشرع وإلى تحقيق معارفه بطريق الاتصال الوجداني بالله مصدر كل حق ومعرفة ، أما علماء الكلام فإنهم يعتمدون على البراهين العقلية المبنية على معطيات الشرع دون النظر إلى الكشف الباطني والاتصال الوجداني ، وأما المعتزلة فإنهم يعتقدون كالفلاسفة أن العقل قادر بذاته على معرفة الله وعلى التمييز بين الحسن والقبيح ، والخير والشر .

وهذا الموقف الذي وقفه الغزالي إزاء العقل شبيه ببعض الشيء بموقف الأشعرى الذي حفظ العقل حقوقه وجعله قادراً على فهم ما ورد في الشريعة ،

وعلى تأويله إذا احتاج إلى التأويل ، غير أنه لم يقم وزناً للتجربة الروحية المباشرة . وهذه التجربة الروحية هي التي تميز الغزالي من غيره من المتكلمين ، فقد استمدعها من طريقة الصوفية ، وجعل الشك وسيلة للكشف عن الحقيقة كشفاً ذاتياً لا تقليدياً . والناس عنده متفاوتون في إدراك الحقائق . وما يستطيعه العلماء لا يستطيعه العوام ، ولذلك وجب لإجماع العوام عن علم الكلام ، حتى لا يطلقوا أحكامهم جزافاً ، كما يجب صدم عن الخوض في المسائل الفلسفية .

وخير ما يدل على علاقة العقل بالنقل عند الغزالي قوله : « أعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل ، فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يفي أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس » (معارج القدس ص ٥٩) وقوله : « فالعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً الأجفان ، فلا فرق بينه وبين الميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور ، (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣) .

ب — مشكلة الحرية الإنسانية :

بين فكرة الحرية الإنسانية وفكرة التوحيد علاقة وثيقة ، لأنك إذا قلت إن الله واحد لا شريك له ، وإنه قادر وطالم وخالق ولا فاعل سواء ، وإن كل ما في السماوات والأرض من الموجودات فهي مسخرات له ، لزم عن ذلك أن تكون أفعال الإنسان أيضاً مسخرة لإرادة الله . وإذا قلت إن الإنسان خالق لأفعاله ، حرٌّ في أن يفعل الشيء أو لا يفعله فربما أدى هذا القول إلى تحديد قدرة الله المطلقة .

وليس الغزالي أول من تكلم على الحرية الإنسانية ، فقد سبقه إلى ذلك الجبرية والقدرية من المعتزلة .

الجبرية : ينفون الفعل الحقيقي عن الإنسان ، ويضيفونه إلى الله ، حتى إن الجبرية الخالصة ومنهم الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان يزعمون أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . والله هو الذي يخلق الأفعال فيه على حسب ما يخلقها في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الأشياء ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر على هذا النحو كان التكليف أيضاً جبراً .

والقدرية : من المعتزلة وغيرهم يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها وهو مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة ، أما الله تعالى فهو حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، ولا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمرهم به ، ولا أن يحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه . وهو قد منح الإنسان عقلاً وإرادة ، وجعله قادراً على الفعل . وليس ورود التكليف في الشرع سوى ألطاف من الله ، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة » ، حتى إن بعض المعتزلة يثبتون الفعل للإنسان خلقاً وإبداعاً ، ويضيفون إليه الخير والشر والطاعة استقلالاً واستبداداً ، ويجعلون الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح .

فما هو موقف الغزالي إزاء هذين الرأيين المتعارضين ؟

لابد في تحديد موقف الغزالي إزاء الحرية الإنسانية من البدء بتوضيح رأيه في أقسام الفعل ، فهو يقول إن الفعل في الإنسان يطلق على ثلاثة وجوه :

١ — الفعل الطبيعي : ومثاله غرق الإنسان في الماء إذا وقف عليه .

٢ — الفعل الإرادي : ومثاله التنفس بالرئة والحجيرة .

٣ — الفعل الاختياري : ومثاله الكتابة بالأصابع .

فالجبر ظاهر في الفعل الطبيعي والفعل الإرادي ، أما في الفعل الاختياري فهو مظنة الاتباس . وهو الذي يقال فيه إن الإنسان إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، وتارة يشاء وتارة لا يشاء ، فظن قوم أن هذا الفعل راجع إلى الإنسان لا إلى غيره .

ولكننا إذا تعمقنا في تحليل الفعل الاختياري رأينا أن له وجهين . فإما أن يحكم العقل من غير تردد وتخير بأن الفعل موافق ، وإما أن يتردد في الحكم عليه . فالثال من الأفعال التي يقطع بها العقل من غير تردد حركة اليد إلى رفع الإبرة التي يقصد بها العين ، فلا جرم أن الإرادة في مثل هذه الأفعال تنبثق بالعلم والقدرة بالإرادة ، ولكن من غير روية وفكر . والثال من الأفعال التي يتوقف العقل فيها فلا يدري أنها موافقة أم لا سائر الأفعال التي تحتاج إلى روية وفكر كالخروج من الدار ، فإن الإرادة إذا نهضت لفعل ما يحكم العقل بتوجيهه سمي فعلها اختياراً ، ولذلك قيل إن العقل يحتاج في مثل هذه الأفعال إلى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ، ولا يتصور هنا أن تنبثق الإرادة للفعل إلا " بحكم الحس والخيال والعقل . فاذا ترجح عند عقل المرء أن البقاء في الدار أقل شراً لم يمكنه الخروج ، وإذا حكم بأن الخروج أقل شراً لم يمكنه البقاء . فالإرادة مسخرة إذن لحكم العقل ، والقدرة مسخرة للإرادة ، والحركة مسخرة للقدرة ، والكل مقدر للإنسان بالضرورة من حيث لا يدري ، إنما هو كما يقول الفيزيائي محل ويجري لهذه الأمور لا خالق لها بجبرته ، فاذن معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منته ، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً وحدث هذا الحكم جبراً أيضاً .

فإذن هو مجبور على الاختيار . والفرق بين فعل الجناد وفعل الإنسان وفعل الله أن فعل الجناد جبر ، وفعل الله اختيار محض ، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبر على الاختيار . وهذا الجبر على الاختيار هو الذي سماه (الأشعري) كسباً وهو ليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار وإنما هو جمع بينهما .

ومعنى ذلك أن الغزالي لم يجعل إرادة الإنسان حرة في اختيار الفعل الموافق ، بل جعلها مقيدة بالعلم . وهذا العلم لطف من الألطاف الإلهية ، أو نور يقذفه الله في الصدر ، فإذا صح ذلك كانت الأفعال المسماة اختيارية ناشئة عن أسباب زائدة على الذات ، وكان الإنسان في النهاية مجبوراً عليها . ولعل أحسن مثال يوضح رأي الغزالي في الحرية الإنسانية قوله في كتاب التوحيد والتوكل (إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، ص ٢٤٣) : [لنفرض أن أحد الذين غمرهم الله بألطافه نظر إلى الكاغد وقد رآه مسود الوجه بالخبر ، فقال له : ما بال وجهك كان أبيض مشرقاً ، والآن قد ظهر عليك السواد ، فقال الكاغد : إني ما سوّدت وجهي بنفسي ، ولكن الخبر الموجود في الدواة هو الذي خرج منها وزل بساحة وجهي وسوّدته ظلماً وعدواناً ، فسله عن سبب ذلك ، فسأل الخبر ، فقال : لقد اعتدى علي القلم بطعمه واختطفني من يتي ، وفرق جمعي ، وبددني كما ترى على سطح الكاغد ، فالسؤال على القلم لا علي ، فسأل القلم عن سبب ظلمه وعدوانه ، فقال : لست مسؤولاً عن ذلك ، لقد كنت قصباً في الحقيقة ، فجاءني اليد بسكين مزّقت بها ثيابي واقتلعتني من أصلي ، وفصلت بين أنايبي ، ثم برتني وشقت رأسي ، ثم غمستني في سواد الخبر ومرارته ، وسيرتني على قمة رأسي . فصل اليد والأصابع عن السبب في عدوانها علي ، فسأل اليد عن سبب عدوانها علي القلم فقالت : ما أنا إلا لحم وعظم ، وهل رأيت لحمًا يظلم ،

أو جسماً يتحرك بنفسه ، إنما أنا مسخرة للقدره ، فسل القدره عن شأني فإنها هي المسؤولة عن ذلك . فسأل القدره ، فقالت : دع عنك لومي ومعاتبي ، فإنني لم أظلم اليد ، وما كنت أتحرك ولا أحرك حتى جاءني موكل أزعجني وأرهقني ، فلم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل هو الإرادة ، فسأل الإرادة عن السبب الذي جرها على تحريك القدره ، فقالت : لا تعجل علي باللوم ، فإنني ما نهضت بنفسي ، ولكني أنهضت ، وما انبعثت بنفسي ، ولكني بُعثت بحكم قاهر وأمر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد علي من القلب رسول العلم على لسان العقل بتحريك القدره فحركتها مضطرة . فسل العلم عن ذلك ودع عني عتابك ، فأقبل على العلم والعقل والقلب يسألها عن السبب فقال العقل : أمّا أنا فسيراج ما اشتعلت بنفسي ولكني أشعلت ، وقال القلب : أمّا أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكني بُسطت ، وقال العلم : أمّا أنا فنقش في لوح القلب ، ما انقشست بنفسي ولكن القلم هو الذي نقشني فسل القلم عن ذلك . فتحير الرجل في أمره ، ولم يفهم المعنى المقصود بلفظ القلم ، لأنه كان لا يعرف قلماً إلاً من القصب ، ولا لوحاً إلاً من الحديد أو الخشب ، ولا خطاً إلاً بالحبر ، ولا سراجاً إلا من النار ، فقل له إن المقصود بالقلم هنا هو القلم الإلهي الذي ينقش العلم على القلب بواسطة الإشراق ، فإن الموائم ثلاثة : عالم الملك وعالم الجبروت وعالم الملكوت . فالكاغد والخبر والقلم واليد من عالم الملك ، والقلم الإلهي واللوح المحفوظ من عالم الملكوت . فودع الرجل عالم الملك ، وسافر إلى عالم الملكوت ، وخطب القلم الإلهي . فقال : ما بالك أيها القلم تخط في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادة إلى تحريك القدره وصرفها إلى المقدورات ، فأجابه : أو قد نسيت ما رأيت في عالم الشهادة ، وسمعت من جواب القلم الأرضي فأحالك على اليد ، فأنا لست أفعل بنفسي وإنما أفعل بإرادة قاهر

سخرني وهو يمين الملك ، فسافر الرجل إلى يمين الملك وسأله عن السبب في تحريكه العلم الإلهي ، فقال : جوابي مثل جواب اليد التي رأيته في عالم الشهادة وهو الحوالة على القدرة ، فسافر الرجل إلى القدرة وسألها عن السبب في تحريك يمين الملك ، فقالت : إنما أنا صفة فاسأل القادر ، فلما تجرأ على السؤال نودي من وراء حجاب « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فنشيت هبة الحضرة الإلهية ، وخرّ ساجداً . فلما أفاق من غشيته اعتذر عن أسئلته وقال لليمين والعلم والعلم والإرادة وما بعدها : لقد صح عندي عذركم ، وانكشف لي أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار ، والفاعل المختار ، أما انتم فمسخرون ، وتحت قهره وقدرته ، وهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن] .

وتأويل هذه القصة التي تلخصها من كتاب الإحياء أن أفعال الإنسان كلها جبرية ، وأن العلم لإشراق من الله ، وأن الإرادة مقيّدة بالعلم ، وما يجري في عالم الشهادة مقابل لما يجري في عالم الملكوت . ففي عالم الشهادة ينبعث العلم من القلب ، فيحرك الإرادة ، ثم تحرك الإرادة القدرة ، ثم تولد القدرة الحركة ، أما في عالم الملكوت فإن إرادة الله وهي عين علمه تحرك قدرته ، وقدرته تحرك يمينه ، ويمينه تحرك قلبه ، فيخط هذا القلم الإلهي في قلب الإنسان علماً يحرك إرادته .

ولكن إذا كان الكل جبراً فما معنى الثواب والعقاب في الآخرة ؟ يجب النزالي عن هذا السؤال بقوله « لو خلق الله الإنسان كامل العقل والحكمة والعلم ، وكشف له عن عواقب الأمور ، وأطلعه على أسرار الملكوت ، وعرفه دقائق اللطف وخفايا العقوبات ، حتى اطلع على الخير والشر والنفع والضر ، ثم أمره أن يدبر الملك والملكوت بما أعطي من العلم والحكمة ، لما استطاع أن يزيد على ما دبّره الله جناح بموضة ، ولا أن ينقص منه

جناح بموضة ، ولا أن برقع ذرّة ولا أن يخفض ذرة ، ولا أن يدفع مرضاً أو عيباً أو نقصاً أو فقرأً عمن يلي به ، ولا أن يزيل صحة أو كلاً أو غنى أو فقراً عمن أنعم الله به عليه ، بل كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض ، وكل ما قسمه بين عباده من رزق ، وسرور وحزن وقدرة وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية ، فهو عدل محض لا جور فيه ، وحق صرف لا ظلم فيه ، بل هو على الترتيب الواجب على ما ينبغي ، وبالقدر الذي ينبغي ، وليس في الإمكان أحسن منه ، ولا أتم ولا أكمل . ولو لم يتفضل الله بفعله لكان ذلك بخلاً يناقض الجود ، وظلماً يناقض العدل ، بل كل فقر وضر في الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الآخرة ، وكل نقص في الآخرة بالإضافة إلى شخص فهو نعيم بالإضافة إلى غيره . فتقديم الكامل على الناقص عين العدل ، وكذلك تفخيم النسيم على سكان الجنان بتعظيم الشقاء على أهل النيران عدل ، وما لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل . فالكمال والنقص إضافيان . وهذا بحر عميق غرق فيه الكثيرون ، ووراء سر القدر المتصل بقضاء الله . والحاصل أن الخير والشر أمر مقضي به ، وقد كان القضاء به واجباً بعد سبق المشيئة ، فلا راد لحكم الله ، ولا معقب لقضائه وأمره ، بل كل كبير وصغير مُسْتَطَر ، وحصوله بقدر معلوم منتظر ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، (الإحياء ، الجزء الرابع ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣) .

والنتيجة اللازمة عن ذلك كآته أن الله لا يسأل عن أفعاله ، وإن على الإنسان أن يتوكل عليه ويرضى بحكمه ، فإن لأحكام الله أسراراً لا يدرك العقل كلها وهو ، إذا كلف العباد فإطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكاذبين وعاقب جميع المؤمنين ، (الاقتصاد في الاعتقاد ، القطب الثالث ، الدعوى الخامسة ص ٨٢) .

ج - رعاية الله للأصلح

وهاهنا سؤال لا بد من الإجابة عنه ، وهو : هل يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ؟ لقد ذهبت المعتزلة في قولها بالعناية إلى أن الله لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم وخيرهم ، وإن هذا الذي فعله هو نهاية طاقته وآخر قدرته . فالنظام يقول مثلاً إن الله يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده في الدنيا ، ولا يقدر على فعل ما ليس فيه صلاحهم ، أما في الآخرة فإن الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً . وكذلك لا يستطيع أن ينقص من نعم أهل الجنة ، ولا أن يخرج واحداً من الجنة فإن ذلك ليس مقدوراً له . وقد أخذ النظام هذه الفكرة من قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز له أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور له ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعله لأنه جواد ، والجواد لا يبخل على المخلوقات بما فيه صلاحها . أما النزالي فإنه لم يأخذ بهذا الرأي الذي أخذت به المعتزلة ، لأنه لو أخذ به لجعل إرادة الله مقيدة بما فيه صلاح الإنسان وخيره ، وكيف يستطيع النزالي أن يجعل رعاية الأصلح للعباد واجبة على الله وهو يقول بالقدرة الإلهية المطلقة . ولعلنا إذا اطلعنا على الأصول التي بنى عليها النزالي أفعال الله نستطيع أن نبين حقيقة رأيه في مسألة رعاية الله للأصلح .

فالأصل الأول قوله إن كل حادث في العالم فهو فعل الله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته (إحياء علوم الدين، الجزء الأول ص ١١٦) .
والأصل الثاني قوله إن أفراد الله باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة لهم على سبيل الاكتساب ، فآلة خلق القدرة والمقدور

جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخلق للرب ، وليست بكسب له ، وأما الحركة المنبثقة عن القدرة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له .

والأصل الثالث قوله : إن فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً لله ، فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفظة خاطر ، ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدرته ومشيئته ، عنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر ، والعرفان والنكر ، والفوز والخسران ، والنوابة والرشد ، والطاعة والمصيان ، والشرك والإيمان (المصدر نفسه ص ١١٦) .

والأصل الرابع قوله : إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه .

والأصل الخامس قوله : يجوز لله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه ، وليس من شرط التكليف أن يكون على قدر الاستطاعة .

والأصل السادس قوله : إن الله قادر على إبلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ، ومن غير ثواب لاحق ، وسبب ذلك أنه ملك مطلق التصرف في ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، أما الظلم فهو التصرف في ملك الآخرين بغير إذنه ، وهذا محال على الله (المصدر نفسه ، ص ١١٧) .

والأصل السابع قوله : إن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، لأنه لا يعقل في حقه الوجوب ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

والأصل الثامن قوله : إن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبتان بالشرع

لا بالقل (٤)

والأصل التاسع قوله : إنه لا يستحيل أن يبعث الله الأنبياء لهداية الخلق خلافاً للبراهمة الذين زعموا أنه لا فائدة في بعثهم ، إذ في العقل مندوحة عنهم ، مع أن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة ، كما لا يهدي إلى الأدوية المفيدة للصحة ، فحاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء .
والأصل العاشر قوله : إن الله أرسل محمداً (ﷺ) خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله وأبده بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة .

ولسنا نريد الآن أن تفصل القول في هذه الأصول ، ولكننا نريد أن نقول إن في الأصل الأول والثاني والثالث تأكيداً لما ذكرناه آنفاً عن موقف الغزالي إزاء الحرية الإنسانية كما أن في الأصل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن مخالفة صريحة لمبادئ المعتزلة ، لأن المعتزلة يقولون إن الخلق والتكليف واجبان على الله ، وإن الله لا يكلف الخلق إلا ما يطيقونه ، وإنه لا يعذب البدن من غير جرم سابق ، وإنه لا يفعل بعباده إلا ما يرى فيه مصلحة لهم ، وإن معرفته وطاعته واجبتان بالعقل .

والغزالي يفند آراء المعتزلة فيقول : كيف يجب التكليف على الله وهو الأمر الناهي ، لا بل كيف يتمتع عليه تعذيب من يشاء بغير جرم سابق وهو الملك المتصرف في ملكه ، والمتصرف في ملكه لا يدعى ظالماً . ثم كيف يجب عليه رعاية الأصلح لعباده وهو مطلق الإرادة لا يسأل عما يفعل . قال الغزالي : « ولبت شعري بما يحجب المعتزلي في قوله رعاية الأصلح عن مسألة نعرضها عليه ، وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبالغ مائتا مسلمين ، فإن الله يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي ، لأنه تعب بالإيمان بعد البلوغ ، ويجب عليه ذلك عند المعتزلي . فلو قال الصبي : يا رب لم رفعت منزلته علي ، فيقول : لأنه بلغ واجتهد في الطاعات ، فيقول الصبي : أنت أمتني في الصبا ، فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ

فأجتهد ، فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني ، فلم فضلته ، فيقول الله ، لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت ، فكان الأصلح لك الموت في الصبا . هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل . وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى ويقولون : يا رب أما علمت أننا إذا بلغنا أشركنا ، فهلا أمتنا في الصبا ، فلما رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم ، فبماذا يجاب عن ذلك ، وهل يجب عند هذا إلاّ القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال ، عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال ؟ (الإحياء ، الجزء الأول ، ص ١١٧ - ١١٨) .

فهذه المناظرة التي فرضها الغزالي هنا هي المناظرة الكلامية التي جرت بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي رأس معتزلة البصرة ، وكانت أحد الأسباب التي حولت الأشعري عن مذهب الاعتزال ، إلاّ أن الغزالي يعمّن في تحليل منازها ويقول : « فإن قيل مهما قدر (الله) رعاية الأصلح للعباد ، ثم سلط عليهم أسباب المذاب كان ذلك قبيحاً بالحكمة ، قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض ، حتى إنه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره ، إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر ، حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه . فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال ، إذ لا غرض له ، فلا يتصور منه قبيح ، كما لا يتصور منه ظلم ... وإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير ، فلم قلتم إن ذلك عليه محال ، وهل هذا إلاّ مجرد تشبه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار » (المصدر نفسه الجزء الأول ص ١١٨) . ثم يضيف الغزالي إلى هذا التحليل قوله : « الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء ، القادر على إحكام فعلها على وفق إرادته ، وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح ، وأما الحكيم منا فإنه يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة

ثواباً ، أو يدفع به عن نفسه آفة ، وكل ذلك محال على الله ، (المصدر نفسه ، الجزء الأول ، ص ١١٨) .

فأنتم تزعم أن الغزالي يخالف المعتزلة ، ويوافق الأشاعرة في القول إنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، لأن الله في نظره حكيم مدبر ، قادر على كل شيء يفعل ما يشاء كما يريد ، ويحكم بما يريد ، وهو مطلق التصرف في ملكه . أما المعتزلة فإنهم قيدوا الله في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح ، وهذا كلام فاسد لأن الوجوب على الله تعالى باطل . (راجع الاقتصاد في الاعتقاد ، القطب الثالث الدعوى الرابعة ، ص ٨٣) .

* * *

وقصارى القول ان هذه المسائل الثلاث التي قدمناها وهي مسألة العقل والنقل ، ومسألة الحرية الإنسانية ، ومسألة رعاية الله للأصلح ، تدل على أن الغزالي لم يجد في علم الكلام ما يتقذه من ظلمات الخيرة . فلا غرو إذا فضل طريقة الصوفية على طريقة المتكلمين ، واعتمد على الذوق والقلب والوجدان في الوصول إلى الحقيقة . وفي كتاب عجائب القلوب من إحياء علوم الدين شواهد كثيرة على ذلك . لقد مرّ الجنيد ببعض المتكلمين فسأل من هؤلاء ؟ فقبل قوم ينزهون الله بالأدلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص . فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب . وما حاجة المرء إلى علم الكلام إذا كان قادراً على معرفة الله بقلبه . نعم إن لعلم الكلام فائدة من جهة ما يعرضه على طلبة العلم من الاستدلال على العقائد الإيمانية بالحجج العقلية . ولكن هذه الحجج لا تنعمر القلب بنور الإيمان ، وإن كانت صالحة للرد على الشكوك والشبه التي تخامر العقل . فما بالك إذا كان علم الكلام لا يبحث في العقائد الإيمانية إلا بعد فرضها صحيحة من الشرع ، فلو لم يكن الله موجوداً في قلوبنا لما حاولنا الاستدلال عليه بمقولنا .

جميل صلياً

